

Creatio ex nihilo?

Adalékok az alkotmányozás jogfilozófiai kérdéseibez C. C. Pecknold
és Lior Barsback írásai nyomán

I.



z értékötött demokrácia, a materiális jogállam alapjait megvető, határait ki-cövekelő alkotmányozásnak – a „konzervatív forradalomnak” – ma Magyarországon mindenekelőtt két nagy filozófiai kérdéssel kell szembesülnie: (1) szétválasztható-e a demokrácia és a liberalizmus; (2) megkerülhető-e, hogy a politikai moralitás egy kitüntetett valláserkölcsből származzon. Ezeket vizsgálom most frissen megjelent külföldi tanulmányok ürügyén, jóllehet az olvasót rögtön a legelején figyelmeztetem: megoldást ne várjon, s a filozófiai gondolkodás célja nem is az egyértelmű válaszadás, hanem az érvek, álláspontok megfogalmazása és rendszerezése; s már önmagában ez a szerény törekvés is velejéig konzervatív, mert az igazságot nem az emberi *techné* tökéletesítéséhez köti, hanem a *phüizisz* benső munkálkodásához és a történelem problémafölvető erejéhez. Ha igaz az, amit Rahner írt, hogy „minden kor egyforma távolságra van Istentől”, a kortárs állami és társadalmi berendezkedést vajmi csekély reménnyel mondhatjuk *eleve* jobbnak, mint más időkéit, ami persze nem azt jelenti, hogy relativizálnánk a sátáni rezsim bűneit, csak azt, hogy a liberalizmus korrekciójától sem kell félnünk, de megkeseredett lélekkel bármennyire is szenvedjünk annak vadhajásaitól, ne vágyakozzunk gátlástalanul semmiféle idealizált múltba. A történelem egyként *hasznos* és *káros*, ahogy Nietzsche fejtegeti.

Elöljáróban hadd rögzítsem, mit értek *hic et nunc* liberalizmuson. A liberalizmus egy olyan társadalomfelfogás eszmei motívuma, mely a jó rendet a hierarchiák, főként a történeti hagyományból örökölt alá- és fölérendeltségek megszüntetésével óhajtja elérni, s ekképpen az egyéni szabadságok közül az aktuális hatalmi erőter ad elsőbbséget, amelyiket a pillanatnyi érdekméricskélés nyomósabbnak mutatja. A liberális demokrácia ilyenformán a liberalizmus eszményképét megvalósítani igyekvő hatalomgyakorlási mód.

Sheldon Wolin alapműve (*Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*) 1960-ban jelent meg először, s azóta is viták keresztttüzében áll. C. C. Pecknold tanulmánya¹ lényegében egyetlen fogalmat világít át, és egy jól használható politikai teológiai gondolatmenetet visz végig „Krisztus misztikus testéről”, ahogyan az Henri de Lubac és Sheldon Wolin munkáiban tükröződik. Wolin szerint a kereszténység megújította ugyan a nyugati politikai felfogást, ám nem azzal, hogy a „birodalmat” ellenőrzése alá vonta, hanem azáltal, hogy tér és idő erőteljesen új képzetét vezette be, miközben saját magáról elmélkedett, a Krisztus testében való része-

sülésről és az idő eszkatológikus megragadásáról. „A nyugati politikai hagyomány számára a keresztény gondolat jelentősége nem annyira abban áll, amit a politikai rendről, hanem inkább abban, amit a vallási rendről mond. Az a keresztény igyekezet, mely a saját közösségi élet megértésére irányult, új és régóta szomszjúhozott forrásul szolgált a nyugati eszmevilágnak.”² A szerző azt a célt tűzi ki, hogy a *corpus mysticum* jelentésmódosulásait áttekintve a liberális demokrácia merőben újfajta kritikáját adja, s ily módon összevesse Wolin elméletét a demokrácia „változékony” természetéről (*the fugitive nature of democracy*) de Lubac gondolataival az eukarisztiáról és az egyház zarándokújáról Isten Városához.

De Lubac alaposan utánanéző annak, hogy a *corpus mysticum* fogalmán mit értettek a IV. század óta; s XIX. századi egyházi iratok tanulmányozásával arra jutott, hogy az egyház mint „egyetlen misztikus test” gondolata nemcsak az *Unam Sanctam* bullájáig vezethető vissza (1302), hanem a IX. századig is, de nem tovább, mert a középkori jelentésváltozások olyannyira „lassan, alig észrevehetően és radikálisan” mentek végbe. Az egyház korai történetében a *corpus mysticum* *kizárólag liturgikus értelemben* élt, az eukarisztia szentségére vonatkozott; ám az ettől eltérő, a XII. század derekára megszilárduló általános szociopolitikai használata már az egyházközösséget azonosította a misztikus testtel. A korai egyház azt tanította, hogy az *eukarisztia* a *corpus mysticum*, az Istennel való közösség (*communio*) szent misztériuma Krisztusban, vagyis e liturgikus fogalomhasználat szerint az egyén Krisztus áldozatvállalásából részesedett, s ezen keresztül az emberiség megváltásából. Krisztus láthatatlan, misztikus jelenléte „rejtett erőként”, „belső valóságként” működött, az eukarisztia szentsége a kenyérben és a borban teremtette az egyház testét, s nem fordítva. De Lubac írta: „lelki közösségben (*communio*) lenni valakivel nem más, mint ő vele együtt befogadni az Úr testét. Egyesülni a szentekkel az egyházban és részesülni az eukarisztiában, a közös Királyság részévé válni, osztozni a szent misztériumban: mindez egy és ugyanazon dolog.” Mindebből az következik, hogy az antik keresztények nem az egyházra tekintettek mint *corpus mysticum*-ra; intézményes realitását az csupán ajándékba kapta, mivel Krisztus misztikus jelenléte az eukarisztiából sugárzik ki rá. A *corpus mysticum* nem a „hívők közössége” mint szociológiai valóság, hanem az eukarisztiából nyert spirituális együvé tartozás. Az első ezredforduló keresztényei különbséget tettek Krisztus történelmi, szent és misztikus teste, valamint igazi, egyházi teste között.

De Lubac a törést a IX. században látta kirajzolódni, mely egészen a késő középkorig hasadt. Ekkorra már egyre elterjedtebbé vált, hogy az *egyházat* nevezzék a „misztikus testnek”, s az eukarisztiát mint *corpus verumot* emlegették. Ezzel egy időben – részben Krisztusnak az eukarisztiában való tényleges jelenlétét tagadó irányzatokkal vitázva – az eukarisztiát hiperrealista módon *corpus Christi*-nek kezdték hívni. VIII. Bonifác pápa *Unam sanctam* kezdetű bullája egy más politikai környezetnek felelt meg, melyben már nem az eukarisztia hozta létre az egyházat mint Krisztus testét; a hangsúly az eukarisztiát kiszolgáltató egyházra tevődött át, s így lehetőség nyílt arra, hogy az egyház elváljon az eukarisztiától. Ahogy a bullában olvasható: „az egyház maga az egyetlen misztikus test, melynek feje

Krisztus, Krisztus feje pedig Isten”. Ágoston még „két városról” beszélhetett az V. században, ám addigra világossá vált, hogy egyetlen „város” létezik mindössze, két karddal – a spirituálissal és a temporálissal –, mindegyikükkel az egyházat ruházták fel; az evilági tekintélynek a szellemi erőt kell szolgálnia, a földi hatalom alapítása pedig divinális jog. Az investitúraharcban kettős folyamat zajlott le, amennyiben az egyház politikai tekintélyért szállt síkra, de a monarcha is megfogalmazta igényét a „szentségre”; a sacerdotium birodalmi színekbe öltözött, a regnum, a királyság pedig vallási köntösbe bújt („a pápa királyi koronát viselt, a király pápai cipellőt” – Kantorowicz).

Hogy milyen szándékolatlan politikai következményekkel járt ez a fokozatos „átváltozás”, azt de Lubac nem látta be, ellentétben Wolinnal, s itt következik mindaz, amitől Pecknold tanulmánya jelentős. Wolin felidézti azt a régi gondolatot, hogy a kereszténység az idő új értelmezésével gazdagítja a politikát, az eszkatológikus szemlélettel, mely egyszerre lineáris és vertikális, összekapcsolja a fentet és a véget, a lentet és a jelent. „A kereszténység ott bábáskodott egy olyan közösség (community) létrejötténél, mely nem racionális, nem utilitárius, a ráció feletti sorsszerűség foglya, lelki eredetű, s ez a lélek nem csupán a középponttal, Krisztussal fűz össze minden résztvevőt, de valamennyiünket szent kötelékkel bogoz a másikhöz.”³ Habár de Lubac elutasítaná az efféle fellengzős kijelentést a „nem racionálisról”, az ő általa ábrázolt fejlődéstörténet segítségével könnyebben megérthetjük, vajon mit tart Wolin a liberalizmus „misztikus elemének”, racionalitás- és intuícióellenesnek, sőt irracionálisnak.

Wolin ugyanis a korai kereszténységet *építőnek* fogja föl a politikai tudás szempontjából, ám a későbbi teológiai fejlődést, melyben az egyház mint corpus mysticum azonosította magát, politikailag *rombolónak*. Ez a változás a kormányzás szerkezetét összezavarta, és egy láthatatlan, misztikus politikai kötöttséget kényszerített rá. Wolin szemében a corpus mysticum jelentésének pálfordulása a felelős a korunkbeli társadalmak „nemzeti érzületéért”; mert a klasszikus politikai gondolkodás sohasem tekintett a közösségre mint „egy isteni fennhatóság alá tartozó misztikus testre”, de a középkori „kettős identitás” léte éppen ezt erősítette: az egyház a kereszténység kormányzó szerve és a hívők közösségének misztikus egysége, melyet a Krisztus iránti szeretet tart össze. Ami kezdetben csak az egyházat legitímálta, később a politikában is bejelentette igényét a tekintély szerepére.

Wolin számára Luther ellentmondásos figura, miatta kapott lábra a nemzeti széttagolódás eszméje, s bár ő depolitizálni kívánta az egyházat, végül deteologizálta a politikát, mégis képtelen volt „kiszállni” a történelemből, és az intézmények társadalmilag beágyazódott természetét sem hagyhatta figyelmen kívül. Luther a politikai hatalmat elvette az egyháztól, de a fejedelmek szekuláris uralmának juttatta, és meggyengítette az egyháznak a monopol világi hatalmat ellen-súlyozó, féken tartó potenciálját; a corpus mysticum-ot tovább távolította a valóságtól, az egyházat olyan láthatatlan misztikus testbe plántálva, melynek látható struktúrái az államon múlnak. Politika és misztérium ekképpen keverednek össze. Az egyház így válik fokozatosan egyre „éteribbé”, misztikusabbá és intézményelle-

nessé, magára hagyva az államot hatalommal, joggal, intézményrendszerrel. Misztikus és valós annyira széthasadt, hogy az autonóm és szekuláris állam ellenőrizetlen maradt, megfosztották a balansztól.

A lutheri fordulat nem különítette el a vallást a politikától, a keresztény etika politikai irrelevanciájával járt együtt, és az állam új morális önállóságával, magára-hagyottságával. A *corpus mysticum* radikálisan egyéniesítetté, személyessé, bensőségessé, megfoghatatlanná szelídült, elerőtlenedett; lementszése eredeti vallásos, biblikus és konkrét, intézményes jelentéséről lassacskán elvezetett a politikai szételéshez, atomizálódáshoz, a folyton sokszorozódó sejtosztódáshoz. Kálvin észlelte ezt a gyorsuló folyamatot, és a középkori közjónak elköteleződve némiképp lefékezte, mondván, hogy az egyház tagjai a közjóból úgy részesülnek, mint a korai keresztények az eukarisztiából, s az efféle kohézió, egység, szabályozott életmód egyházi kormányzást igényel, intézményeket, melyek összefogják a széttartó akaratokat. Habár Kálvin politikai közössége sokat merített a „keresztények misztikus szolidaritásából”, ő sem ellenezte kevésbé a *corpus mysticum*ként felfogott politikai rend kohézióját.

A XVI–XVII. század teológiai és politikai argumentumai ellenkező irányból közeledtek ugyanoda; Luther alteregója volt Machiavelli Fejedelme, Kálviné Thomas Hobbes monarchiája. Azon misztikus erővonal, mely a szentségtől az egyházig, majd a szélesebb társadalomig tolódot el, végül a liberalizmusban csúcsozott ki, az egyén, a közösség és a történelem új értelmezésében. A XVIII. századi racionalizmuson kívül a klasszikus közgazdaságtan befolyásolta leginkább ezt a liberalizmust, a hajlam a személyes elfoglaltságon és érdeken alapuló ítéletekre, mely az Adam Smith-i láthatatlan kéz elvén nyugszik, a saját önző vágyait kielégítő individuum törekvéseinek elismerésén, ami nem a racionálisan szabályozott piaci harmónia, hanem a *corpus mysticum* utolsó alakváltozata, a társadalmat igazgató rend árnyéka. A *corpus mysticum* „átváltozási folyamatában”, a két cezúra között (I. szentségből egyházi, majd egyházból szociopolitikai) de Lubac az individualizáció tendenciáját is megfigyeli. Luther a keresztény etika politikai relevanciáját áldozza fel, amit Kálvin és Locke mint „kollektív lelkiismeretet” kísérel meg visszaállítani, de a szubjektivizmuson egyikük sem jut túl. Az egyetlen esélyük arra, hogy ezt az „interiorizált” lelkiismeretet „exteriorizálják” az, hogy olyan megállapodást ajánlanak, mely a szekularizálódó társadalom leginkább védendő értékeiben gyökerezik: a jólétben és a statusban, vagyis az „érdekekben”. Az út a középkori közjótól Luther egyéni, Kálvin kollektív lelkiismeretén át vezet Locke társadalmi lelkiismeretéig, melyet oly könnyű a közgazdaságtan nyelvére átültetni: így lesz az „egyéni érdekből” „közérdek”.

De miféle demokráciát javasol Wolin, mely legjobban talán az athéni poliszdemokráciához hasonlít, nem támaszkodik a liberalizmus irracionális gazdasági és politikai formációira, de nosztalgiával tekint vissza az elveszett őskereszténységre? A „változékony demokrácia” (*fugitive democracy*) egy időhöz kötött, befejezhetetlen tevékenység, mely nem követ semmiféle transzcendens, arisztotelészi *teloszt*, sem a tökéletes liberális végkifejletben nem hisz. Negatív politikai teológiája a teo-

lógiai tudás helyett a politikai tudást helyezi értékcentrumába, az emberek mint „politikai ügynökök” vesznek részt a közügyek intézésében. A középkorban a negatív teológia azzal foglalkozott, hogy „Isten milyen nem lehet” (via negativa), bár miután Ágoston megírta az Isten Városát, és vizsgálódásai középpontjába ő maga is az *ember városát* helyezte, a via negatíváról elterelődött a figyelem. Wolinnak a demokrácia „úton levés egy bizonyos kiindulópontból” (*on the run from settled*), ezért éppen elfogadja, de nem abszolutizálja a liberális demokrácia történetileg kikristályosodott intézményeit; elméletének kulcsszavai a humanitás, a lokalitás és a közjó, melyek egyszerre tárulnak ki teológiai, politikai és gazdasági jelentésmezőkre. Miben kritikus Wolin a liberalizmust illetően? A liberalizmusnak tulajdonított állami és társadalmi intézményeket a szerző leválasztja az eszme magváról, hiszen ami a politikai közösség „egységét” teremtené meg, a „liberális egyetértés”, a konszenzus a liberalizmus értékeiben nem egyéb, mint a corpus mysticum továbbélése. Pecknold Wolin erényének tartja, hogy a politikai miszticizmust kellő kritikai éllel boncolgatja, s hogy egyáltalán komolyan veszi a „politikairól” való gondolkodáshoz, ám hibájának rója föl, hogy immanens tételei a politikáról nem eléggé átgondoltak. Wolin felismeri, hogy az egyház a „demokratikus politika nyughatatlanságának” istápolója és megregulázója, s bár az állam és a piac nem misztikus képződmények, nem határozza meg, hogy a demokráciát mi tölti meg tartalommal, ha nem a miszticizmus. Henri de Lubac, a teológus a demokrácia alapjának egy – a ráakódott történeti szennyeződésektől – megtisztított vallási misztériumot tenne meg, Sheldon Wolin azonban elveti a miszticizmust, mind a vallását, mind az államét, mind a piacét, ám amit kínál helyettük, a „fugitív” demokráciát, csak homályosan képes körülírni.

Mit tanulhatunk *mi* Wolintól? Mindenekelőtt azt a paradoxális tételt, hogy vallás nélkül elképzelhetetlen volna egy politikai közösség összetartásáról gondolkodni, de *vallásosan* már nem gondolkozhatunk erről az eszményről; ám az együvértartozást lehetővé tevő közjó artikulálásáról mégsem mondhatunk le, ha a demokratikus politikai közösségről normatív megállapításokat teszünk. S valóban, a természetjogi gondolat hirdetői is sokféle leágazáson indultak el az elmúlt évszázadban; voltak, akik – egyes neotomisták, pl. Jacques Maritain – az emberi jogok katalógusában vélték felismerni az „örök törvényeket” visszatükröző „természeti törvények” pozitív szabályokra váltását; Roscoe Pound egyenesen a természetjog általános és relatív, változó tartalmairól értekezett; és Ronald Dworkin is a liberális jogelvekből szűrte le az – időben kontingens – igazságos döntéseket. Amire Wolin és de Lubac összehasonlítása rámutat, nem más, mint az igazságos jogrend megalapításának *elméleti lehetetlensége*: mai szemmel a vallásos megközelítés sem ad biztos támpontot, mégpedig két okból. A vallásos válaszok is változnak a történeti időben – s ehhez nem szükséges elfogadnunk Wolin érvelését arról, hogy a liberalizmus a folyamatosan eltorzuló keresztény eszkatológia következménye –, és mára mintha éppen azt hajtogatnák, hogy a „liberális intézményrendszer” minden genetikai hibája, végzetes tévedése, ősbűne ellenére sem szabad elszöppönni, csak kijavítani. A szabadság és az egyenlőség túl sok jótéteményét

élvezzük ahhoz, hogy visszapörgessük a történelem kerekét a keresztény etika és egyházi értelmezői tekintély szupremáciájáig, noha ama tekintély nem volt elnyomó – mint a marxista történetírás beállította –, s a tekintélyt a felszínen romboló, ám a magmatikus mélyben a saját lába alatt masszívvá döngölő liberális dogma-rend is kijelölte a szólás- és cselekvési szabadság határait.

Amivel Wolinnak igazából meggyűlik a baja, éppen a bevezetőben említett fundamentális nehézség: hogyan lehet transzcendens, a liberális decizionizmust felváltó értelmet adni a politikai közösségnek anélkül, hogy egy bizonyos egyházi autoritás alá rendelnénk? Ahhoz, hogy a gondolatmenet lényegét nyakon csípjuk, nem szükséges felrónunk a szerzőnek hibás előfeltevését; hiába felejt el, hogy mindenfajta közösségi önmeghatározás – még az antik poliszdemokráciáé is – szakrális eredetű, ezért nem „lopakodva” nyomult be az efféle ideológia a világi hatalomgyakorlásba; sőt azt sem muszáj az orra alá dörgölnünk, hogy a liberalizmus mint a keresztény misztérium örököse nehezen támasztható alá történelmi tényekkel. Láthatjuk, hogy Wolin a *kereszténységet* és a *nemzetet* egyként azzal vádolja, hogy a liberalizmus útját egyengette. Ha a történelmet *hagyománytörténeusként* vesszük szemügyre, úgy Wolin elméletét meghökkentően nehézkesen cáfolhatjuk. Ahhoz ugyanis, hogy kultúránk alkatához idomuló alkotmányt írjunk, sem a kereszténységet, sem a nemzeti kultúrát, sem a liberalizmust nem kapjuk készen – mindhármát *meg kell konstruálnunk*. A hagyomány nem organikus képződmény, a felismerés aktusához kötött, mely utóbbi szintűgy nem időn kívüli, hanem a hagyományból kibontakozó.

Két fogalmat mindenképp föl kell emlegetnünk mint a corpus mysticum szellemi rokonait. A *Szent Korona Tan*, a magyar állam szuverenitásának szimbolikus kifejeződése, ugyanezt a funkciót szolgálta: a – soknemzetiségű – politikai közösséget egy szent (katolikus) ereklyéhez való viszonyulás „abroncsolja” össze, és ez a jogforrása az uralkodói hatalomnak is. Hogy aztán *e kollektivitás* lényegét mi adta – a tan „értelmezését” –, a *történetiség* felismerésén múltott. A Szent Koronát alkották – konkrét, „liturgikus” jelentéstartalmában –, a Korona maga, az ország területi kiterjedése (absztrahálva) és a sarkalatos, alkotmányerejű törvények, valamint – szociológiai szempontból – a király és a nemzet. Ez a jogfolytonosság azonban lassacskán kikapott a magyar alkotmányos „egyedfejlődésből”, hogy végül az ateizmust államvallássá avató kommunista diktatúra és a szekularizációt, a világnézeti semlegességet deklaráló liberális demokrácia egyként ne tudjon vele kezdeni semmit. De miért szükséges, hogy egy politikai közösség spirituálisan is definiálja magát? Ehhez a döntően *legitimációs* kérdéshez ab ovo azért jutottunk el, mert szembesültünk a tömegdemokrácia deficitjével: attól nem válik elfogadhatóvá (erkölcsössé) egy jogrendszer vagy egy politikai/jogi döntés, hogy a képviselők – akármilyen – többsége támogatja, s a jogalkalmazó erre az aktusra hivatkozva operacionalizálja.

A corpus mysticummal és a Szent Korona Tannal esik azonos megítélés alá a *láthatatlan alkotmány* is, amely a hatályos alkotmányszövegnek az eseti alkotmánybírószági döntéseken túlmutató értelmezését jelenti, a népképviselőten és az egyedi *res iudicatán* felülemelkedő értékközösséget; azért „misztikus kreatúra”,

mert nem egyenlő az alkotmánybíróági határozatok összességével, a tényleges gyakorlattal és jogszokással, hanem csupán a mögöttes értéktartalommal. Ez persze megint felveti a kiindulási problémánkat – ki dönti el, hogy egy gyakorlatban melyek a konstans, változhatatlan elemek, a „természeti törvények”, s melyek a relatív, változó összetevők, melyeken módosíthat a későbbi értelmező, a bírói kar, a „klérus” –, ám egy használható, kitölthető gondolati keretet esztergál hozzá, s megmutatja, hogy a liberális demokrácia formális előírásai – pl. a törvény előtti egyenlőség, a hatalmi ágak szétválasztása stb. – önmagukban nem kielégítőek.

Az Adam Smith-i láthatatlan kéz is a piaci működés szakralitását jelképezte eredetileg, és csakugyan Wolin jogfolytonos elméletét erősíti, hogy a liberális gazdasági szabadság – mára inkább az éjjeliőr állam – szimbóluma ez a fogalom, az önszabályozó gazdaságé és a világnézetileg semleges, értékrelativista posztmodern politikai krédóé, amit viszont így hibásan állítunk szembe a metafizikus gondolkodásmóddal, melynek mozdulatlan mozgatója az állam. Napnál is világosabb, hogy a különbség nem a piaci szegmentáltság és a politikai közösség vagy a polgári közösség és a politikai állam konfliktusában mutatkozik, hanem a közösség *természetének* mibenlétében és az antropológiai premisszában. Mandeville piaci önzése, „magánvétkel” vagy Hegel univerzális altruizmusa jellemzi az államot? Ha a demokráciát le kívánjuk választani a liberalizmusról, két dolgot tehetünk. Vagy egyetértünk Wolinnal, és minden „irracionalist” száműzünk az állami létmódból, a vallásit is, a nemzetit is, a piacit is, ezáltal a teleológiát *per se*, vagy pedig megkülönböztetjük a liberalizmus és a kereszténység mítoszait. Wolin e kettő helyett alkotott egy harmadikat, amelyik teljesen meghatározatlan, ám attól, hogy nincs kiterjedt mitológiája, még nem ösztönzik más törvényszerűségeket. Be kell látnunk, hogy a jogállam is egy mítosz, de olyan mítosz, mely rászorul valamiféle metanarratívára. Az alábbiakból kiderül, hogy nem a „méhek meséje” a megfelelő szuperelmélet.

II.

A láthatatlan alkotmány konstans elemeit a jog választja ki. Hogy ki „jogosította fel a jogot” az efféle döntésekre, könnyen megválaszolható, hiszen szereptudatát a történelemből meríti, ám hogy a jogrendszer *miként* jut dűlőre a föntiekről, sokkal súlyosabb dilemma. Habár „az állam fogalma feltételezi a *politikai* fogalmát” (Schmitt), a jog mögötti politikát kizárólag tényszerűségekkkel (szociológiailag) szokás leírni, minket pedig most az előíró szempontok érdekelnek. Ha jobban szemügyre vesszük mindezt, rá kell döbbernünk, hogy e két probléma összefügg egymással, hiszen a jog hermeneutikai deficitjét csak a *politikaira* vonatkozó tudás egyenlítheti ki; az állam mint jogközösség akkor gondolható el, ha előbb mint politikai közösség kiteljesedett. Lior Barshack tanulmánya⁴ Carl Schmitt és Antonio Negri politikai teológiáját kritizálja amiatt, hogy szerinte – ellentétben a két filozófussal – az alkotmányozó hatalom sohasem egészében immanens, jelen levő (mint pl. Hobbes monarchiája), hanem

mindig egyszermind transzcendens, társadalmon kívüli, vagyis oszthatatlan, a politikai közösség egészét megtestesítő. Barshack a szuverént és az alkotmányozó hatalmat szinonimaként használja, s megkülönbözteti az alaptörvényt aktuálisan beiktató politikai közösséget, a „communal body”-t a „távol levő”, a csoporton kívül székelő „corporate body”-től.

A corporate body eredendően az ősök mitikus személyiségét tárgyiasította, az uralkodóház vagy a modern nemzetállam letűnt alapító atyáit. Hegel és Durkheim abban megegyeztek, hogy a közösség önreprezentációja „imádat tárgya”, vagyis a történeti („ősi”) jogra való hivatkozás minden esetben szakrális jellegű. Ezt a „korporatív”, totemikus szimbólumot fedezhetjük fel a Szent Koronában, sőt a láthatatlan alkotmány eszméjében is, igaz, utóbbi egy szekuláris totem. A szerző azt is állítja, hogy addig, amíg a szakrális *immanens* a csoport számára, az „ősi-korporatív autoritás és a jog nem felismerhető”, azaz a transzcendens szuverenitás szükségképpen szekularizálódik, midőn kisugárzik a politika hétköznapi, valós világára (az isteni király vagy a népfenség, a parlament személyére). A folyamat mindazonáltal ellentétesen is lezajlik, mert a kommunális közösség szakralitása is kisugárzik a csoportból, s létrehozza a transzcendens korporatív közösséget. A kommunális megosztja a hatalmi ágakat, így tartja távol magától az omnipotens korporatívot, és így válik lehetővé az is, hogy az egyén ne oldódjon föl véglegesen a közösségben, mert ha a kommunális egyetlen „testté inkarnálódik”, akkor megadja magát a halálnak. A korporatív közösség a mitikus közösség, a kollektív identitás; az ősökre és az alapító eseményekre utal, amolyan „szupernarratívára” (metanarratívára), mely valamennyi történelmi, életrajzi és irodalmi elbeszélést modellez.

A megformálatlan *communitas*ból keletkeznek a társadalmi struktúrák, ahogyan a kommunálisból lesz a korporatív, az isteniből a királyi, s mindez a jog (felismerésével, kikényszerítésével) megy végbe. „A jogi kategóriák osztják meg a társadalmat független intézményekké, elkülönült csoportokká és egyénekké annak érdekében, hogy megakadályozzák egyetlen egységgé tömörülését, mely emiatt a korporatív tartományban keres menedéket.”⁵ Amennyire a jog széttagolja a csoportot, annyira forrása is az egységnek. A szerző úgy látja, hogy éppen a jog áll a jogállamiság (rule of law) államhatalmi ágakat elválasztó széttagoltsága mögött mint integratív erő; vitatkozik hát Schmitt-tel abban, hogy a jog az előfeltételezett közösségnek volna kiszolgáltatva, ehelyett az egység letéteményese (constitutes the unity), mivel a külső szentséget hordozza, szekularizálja. Az efféle magasztos jogkép magyarázza, hogy a jogállamiság miért elmozdíthatatlan szakralitás és realitás egyben: a kommunális és a korporatív összjátéka, konfigurációja biztosítja a sokszínűséget, a pluralizmust és az egyöntetűséget, a konszenzust. Egység mindazonáltal nem képzelhető el másként, kizárólag transzcendens perspektívából.

Barshack amellet érvel, hogy az „alkotmányozó pillanatban” (constitutive moment) a szuverén „láthatóvá válik”, megjelenik, feltűnik a társadalom színpadán, s ebben a kivételes helyzetben a jogállamiságot is föl kell függeszteni, akár csak a hatalmi ágak megosztását. Az olyan ellentétpárok, mint a „köz-magán” is elenyésznek, s a politikai kö-

zösség visszahullik a tagolatlan *communitas*-ba. Az alkotmányozás azonban igazából sohasem járhat a fennálló tökéletes tagadásával, abszolút jelen idejűséggel és a szuverén teljes jelenlétével, hiszen akkor a mitikus idő és birodalom venné át az uralmat, a közösség megsemmisítené magát. Ahhoz, hogy a kommunális és a korporatív egyszerre „cserélődjön ki”, a közösségnek előbb a teremtés előtti káoszba kellene visszazuhannia, ami – ha átgondoljuk Barshack elméletét – elsősorban a jogállami vívmányok kockára tétele miatt roppant veszélyes.

Külön kérdés, hogy egyes alkotmányos szabályok változását az Alkotmánybíróság felülvizsgálhatja-e. Ha a jog lépésről lépésre újíthatja meg magát, akkor „valakinek” rajta kell tartania a szemét bizonytalan léptein. A korporatív azért „helyeződik ki” a transzcendensbe, a jelen nem levőbe, alkotja meg a jogrendet saját képmására, hogy ne az egyszemélyi vezető vagy a tömeg, a népszuverén legyen a hatalom végső forrása. Ez utóbbit ugyanis „jogon kívülnek” és korlátlanak, ellenőrizetlennek kellene tekinteniük. A szerző hitet tesz bizonyos állandó (természetjogi) követelmények mellett (*essential corporate form of social structure*), melyek nélkül nincs alkotmányos közösség; ilyenek határozza meg a pluralizmust és a toleranciát lehetővé tevő jogállamiságot, melyet azonban nem fejt ki bővebben. Az alkotmány módosítása és az új alkotmány beiktatása között lényeges a különbség, és az sem mellékes körülmény, hogy vajon az alkotmányozó testület fel van-e hatalmazva alapvető elvek eltörlésére, és a alkotmányozó döntés lehet-e „rossz” (igazságtalan), vagy az ilyesmi új precedenst teremt.

Hogyan is fest egy alkotmányozó nemzetgyűlés? Ha vizsgálódási körünket a mai nyugati demokráciákra szűkítjük, a kérdés a következőképpen tehető fel: létezik-e olyan – olyan *mértékű* vagy olyan *fajtajú* – választópolgári felhatalmazás, mely ipso jure ruházza fel a parlamentet az alkotmányozás jogával? A kérdés legalább annyira eldönthetetlen elméletileg, mint az, hogy az alkotmányozás jelenthet-e teljesen új alkotmányt vagy csupán kiigazításokat. Azt is észre kell vennünk, hogy a – Carl Schmitt-i – *politikai* és a *jogi szubuniverzum* a jogállamban nem válik élesen szét; egy nagymértékű – akár kétharmados – kormánytöbbség megszerzése nem feltétlenül értelmezhető úgy, mint amely a politikait reprodukálja, újraalkotja. Ellenkezőleg, ha a demokrácia értéköttségét posztuláljuk, a jogállami alkotmány konstans elemeihez (*essential corporate form of social structure*) nem nyúlhat senki, következőképpen a társadalmi struktúrák, a „korporatív tartomány”, „Isten Városa”, a „Szent Korona”, a „láthatatlan alkotmány” nem másítható meg. De vajon az alkotmány *szövegkorpuszában* székel-e a távol levő; jelen van-e Isten az eukarisztiában, a kenyér és bor színeiben? A kommunális és a korporatív között oszcilláló *alkotmány* – s ennek bizonyítására vállalkozom elsősorban – természetesen megnyilvánul, „kinyilatkozik” chartálishan is, de pusztán értelmezésként – mint hermeneutikai puffer –, ezért a textúra változtatása azt nem feltétlenül érinti, sőt nem is érintheti. Az alkotmányozás mindig intézményes módosulásokkal jár együtt, de mi éppen azt állapítottuk meg, hogy a demokrácia nem egyenlő a formális jogállammal, vagyis nem csupán *intézményi kérdés* még akkor sem, ha bizonyos intézményi előfeltételek szükségesek hozzá. A kulturális előfeltételek sem alábecsülendők ugyanakkor, és – remélem – e két tanulmányból is

kitűnik, hogy számunkra a kulturális mintázat kontúrjait a – felekezeten és személyes hiten túli – keresztény világkép sémája rajzolja körül, és a magyar történelmi hagyományoknak – ennek része már a „rendszerváltozás alkotmánya” is – kell esetünkben kitöltenie ezt a sablont, bevarni a jog „nyitott szövedékűségét” (Hart).

A régi alkotmány folytonosságát – visszatérve a cikkhez – „rituális rebelliók” is megszakíthatják, melyek bizonyos szempontból az alkotmányosság keretein belül maradnak, nem forradalmak, nem irányulnak az intézményrendszer egésze ellen: általános sztrájkok, zavargások, politikai perek, melyek során a bíróság nem vehet tekintetbe kizárólagosan jogi kritériumokat, jogalkalmazóból politikai szervvé lényegül át, amelyik versengő politikai mitológiák konfliktusát oldja fel. Ettől némiképp eltérnek a veszélyhelyzetek, melyekben az alkotmány működését fel kell függeszteni, s melyekben Carl Schmitt az eredendő *politikaira* ismer, mikor a közösség újra meghatározza önmagát, új jogrend alapjait fekteti le. Más nézetet vall ugyanakkor McCormick: „a szükségállapotban foganatosított intézkedés az alkotmányos folyamatok közé tartozik, ezért nem különös jelentőségű az eredendő politikai akarat felismerésében”. Az indiai Legfelsőbb Bíróság például azt is leszögezte, hogy a parlament alkotmányozó hatalma nem elegendő az alkotmány alapvető szerkezeti elemeinek (basic structure) módosításához. Siéyes abbé híres különbségtétele a „rendes” és „rendkívüli” képviselők között szintén nem magyarázza e differenciálódás tartalmát: mitől *rendkívüli* az alkotmányozó hatalomból részesülő képviselő? Átjárja-e a láthatatlan alkotmány szelleme? Az alkotmány azért nehezen megragadható realitás, mert nem az egyéni, hanem a közösségi létmód komponense, egyénenként nem ismerhető föl, csupán részesedhetünk belőle, közösségként nincsen olyan intézmény, mely reprezentálná, de nem is a jogállami szerveszuverenitások aggregátuma. Rousseau „általános akaratát” végül a kommunista élcsoport hordozta a történelemben, ám itt egészen másról van szó, mert a közjó bennünk és rajtunk kívül egy mitológiában inkorporálódik.

Két gondolkodó elméletét emeli ki még Barshack. Bruce Ackerman megkülönbözteti a *normál* és az *alkotmányozó* politikát; utóbbi az emberek akaratát juttatja érvényre, s új „leket lehel” a meglevő szövegbe, vagy akként, hogy módosítja azt, vagy a gyakorlatot és az értelmezést revideálja. Az elmélet gyengéje, hogy nem mondja meg, hogyan nyilvánítják ki akaratukat az emberek, és semmiféle demokratikus kritériumot nem szab ehhez. Az alkotmányozás sosem lehet teljesen „jogszerű”, eljárásilag nem kötött, de akkor mi garantálja, hogy a demokratikus intézmények fennmaradnak? Antonio Negri tagadja a normál és az alkotmányozó politika merev elkülönítését. Az állam és a társadalom igényeinek diszkrepanciája hív föl az alkotmányozásra, mikor a „megdermedt intézmények” összeütközésbe kerülnek az alkotmányozó erővel, mely „az idő szerelme, a ideiglenesség ünnepe, benne a válság az idő őszinte átélésére ihlet”, hiány, állandó forradalom a nyitott jövő felé. Antropológiai aspektusból ez a pillanat a mitikus idő, mikor új világ születik. „Az alkotmányozás transzcendens, de mindenekelőtt maga az erő, amit az alkotmányozás a közületek egésze fölé emel azért, hogy rendet és hierarchiát rójon rájuk. Az alkotmányozás egy test(ület), ami elutasítja az alkotmányozó hatalmat és a demokráciát.” Az alkotmányozás tehát Negri szemében újraartikulál-

ja a társadalmi és a politikai ontológiai viszonyát. Ide kívánczik Paresh Kathrani gondolata. „A jogalkotás, amennyire képes rá, kibékíti minden ember fenomenológiai vágyait azért, hogy megszerkessze saját világukat.”⁶ Ismét egy paradoxális kijelentéshez jutottunk: jog nélkül nem létezik a „saját világ”, de „saját világ” nélkül nincs értelmezői, így jogértelmezői közösség sem.

Az alkotmány „originalista” módon nem értelmezhető, mert egyetlen interpretátora sem veheti biztosra, „mit értettek ezen vagy azon” az alapító atyák, a ratifikáló parlamenterek, vagy akár kik, s azt pláne nem, hogy mit ért rajta a „populus”, ezért rendkívül problematikus új alkotmányról beszélni: ugyan ki mondja meg, hogy egy társadalmi-jogi gyakorlat esetleges változása mennyire függ össze a szöveg változásával? Az alkotmány írottóságának irrelevanciájával foglalkozik Andrew B. Coan lenyűgöző monográfiája;⁷ rávilágít arra, hogy az írott szöveg önmagában nem kötelez a „helyes” bírói gyakorlatra. Mit várhatunk hát egy vadonatúj normaszövegtől? Várhatunk-e értelmezői közösséget? Beláttuk, hogy az új alkotmány-szöveg nem konstituál új politikai közösséget, de azt is, hogy az új politikai közösség sem „kész” új alkotmány nélkül. Épp ezért az a merész állításom, hogy *alkotmányozni* nem is lehet úgy, ahogyan mi azt hajlamosak vagyunk elképzelni: egy erős felhatalmazású parlamenti többség hatályba léptet egy gondosan megfogalmazott, szabatos, a demokrácia és a jogállamiság értékeit kifejezésre juttató alapszövegét. Nem azért gondolom ezt, mert a radikális kételkedés pártját fogom, az értelmezést az „anything goes” ködében feloldó posztmodern nihilistákét, hanem mert a „mindennel szakító” alkotmány nem támaszkodhat semmi olyanra, melyre – például – egy irodalmi szöveg: elődökre, előzményekre: a hagyományra, amit a *novum* sohasem érvénytelenít. S ha valami nem egy őt *megelőzőből*, akkor csakis a *semmitől* származhat, a „semmi helytartója” pedig az önkény. Ha elfogadjuk, hogy „eddig minden rosszul működött”, nem új alkotmányra, hanem atombombára van szükségünk, ha pedig csak úgy látjuk, hogy eddig bizonyos értékek nem hatották át eléggé az életünket, az alkotmány értelmezését *abban* a meghatározott irányban kell tovább fejlesztenünk, amit kijelölünk. Ha a választók *most* elégelek meg valamit, akkor nemcsak a jelent legitimálják, hanem a múltat is, annak explicit beismerésével, hogy *eddig* a *korábbi* mellett tették le a voksot. Így viszont – ez az értelmezés időbeli dimenziója – nem a múlttal kell szakítanunk, nem a posztkommunizmust kell befejeznünk, hanem a jelent a *maga* valójában átélünk, s ezzel a jövőt segítenünk életre.

Barshack tanulmányából két következtetést vonhatunk le. Az egyik, hogy az alkotmányozás *veszélyes művelet*, mert semmi sem óvja a megállapodott társadalmat az emberi őserőtől, a komunitástól, a felfüggesztett jogállamiságot a féktelen mitikus tombolástól. A másik, hogy az alkotmányozás *nem bízható az esetlegességekre*, ezért jobb, ha jelenidejűsége hidat ver a múlt és a jövő között, tiszteletben tart bizonyos eljárási és tartalmi szabályokat, nem a semmitől teremt. De mi történik, ha épp azért kerül sor az alkotmányozásra, mert hiányzik a „politikai mitológia”? Ha az alkotmányozáson az új charta megszövegezését értjük, fölösleges az efféle ügyeskedés, nem más az, mint politikai manőver. Az új konstitúció vagy apellál

a láthatatlan alkotmányra, igénybe veszi, vagy elfordul tőle, felbontja vele a kapcsolatát, de utóbbi esetben a „kommunális” a „korporatív” nélkül marad. Vajon az értelmezői közösség újradefiniálja-e magát, kohol-e az új alkotmány köré új mítoszt? Van liberalizmus nélküli demokrácia és felekezeten túli kereszténység, ám ezeknek az alkotmány *szövegéhez* semmi közük, igaz, abban is láthatóvá válnak.

Vajon a reformáció új Bibliát szerzett-e? Nem írt újat, csupán nemzeti nyelvre fordította az eredetit. *Értelmezte.*

FALUSI MÁRTON *ismertetője*

J E G Y Z E T E K

- 1 C. C. Pecknold: Migrations of the Host: Fugitive Democracy and the Corpus Mysticum. *Political Theology*, 11.1. 2010, 77–101.
- 2 Id. m. 79.
- 3 Id. m. 85.
- 4 Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology. *University of Toronto Law Journal*, Summer, 2006, Vol. 56, Issue 3, 185–222.
- 5 Id. m. 192.
- 6 Paresh Kathrani: Globalisation and Law: The Effect of Globalisation on the Domestic Interpretation of Law. *Jurisprudence*, 2009, 2 (116), 115–129.
- 7 The Irrelevance of Writtenness in Constitutional Interpretation. *University of Pennsylvania Law Review*, Mar 2010, Vol. 158, Issue 4, 1025–1091.

